

Elisabetta Colagrossi

UN'ALTRA INDIA.
IL DIALOGO INTERRELIGIOSO NELLA TRADIZIONE INDIANA:
DA AŚOKA A GANDHI

Riassunto

Come ha esemplarmente documentato Amartya Sen nel suo studio sulla tradizione razionalista e scettica nella cultura indiana, c'è, nell'India antica e poi moderna, una via peculiare al pluralismo, alla tolleranza, al riconoscimento dell'altro, alla democrazia, capace di mostrare che concetti quali razionalità, libertà, dissenso, dialettica, discussione, anche in direzione interreligiosa, non costituiscono una prerogativa occidentale. Al punto che è lecito tracciare un'ideale coordinata che rinviene la sua remota ascendenza, oltre che nei concili del primo buddhismo, nella loro apertura interreligiosa, in Aśoka, nei suoi celebri editti scolpiti sulla roccia, risalenti al III secolo a. C., ispirati al rispetto di tutte le fedi, e che, passando per Akbar, nell'India dei Moghul, giunge fino alle figure di Tagore, Gandhi, e dello stesso Sen. Intento del saggio è di delucidare, pur sinteticamente, questa coordinata, assumendo come poli di riferimento queste tre figure esemplari, che naturalmente sono ben lungi dall'esaurire l'orizzonte di questa tematica.

Parole chiave

Dialogo interreligioso, inclusivismo, India, Aśoka, Akbar, Gandhi.

Abstract

As Amartya Sen has, in exemplary manner, documented in his study on the rationalist and skeptical tradition in Indian culture, there is, in ancient and subsequently in modern India, a particular understanding and practice of pluralism, tolerance and recognition of the other. In short, Indian democratic traditions testify to the fact that concepts such as rationality, freedom, dissent, dialectics, as well as interreligious debates, do not constitute a Western prerogative. It is thus legitimate to speak about a line of thought that has its ancient roots, in the councils of early Buddhism and in their inter-religious openness, paradigmatically inscribed by Aśoka in his famous edicts carved in rocks and pillars, dating back to the third century BC which preached respect for all faiths. This tradition of interreligiousity, adhered to by Akbar in Mughal India, was inherited by personalities such as Tagore, Gandhi, and Sen. The intention of the article will be to elucidate, albeit briefly, the genealogy of this interreligious tradition.

Keywords

Interreligious dialogue, inclusivism, India, Aśoka, Akbar, Gandhi.

1. Il re dallo sguardo amichevole e il *dhamma* universale

Nel 1837, quando l'archeologo e filologo britannico James Prinsep decifrò le antiche iscrizioni di un re che si faceva chiamare "Piyadassi" (in sanscrito, *Priyadarśin*: "dallo sguardo amichevole"), poco si sapeva di questo imperatore indiano. Solo in un secondo momento si scoprì che Piyadassi era uno dei titoli imperiali di Aśoka, sovrano, nel III secolo a.C.¹, dell'impero Maurya, che comprendeva una buona parte del subcontinente indiano, estendendosi dall'attuale Afghanistan fino al Bangladesh.

La fonte principale di conoscenza dell'operato e della politica del monarca Maurya sono proprio le iscrizioni che gli studiosi avevano iniziato a tradurre nel XIX secolo, e che costituiscono i famosi editti

¹ Sulle ipotesi cronologiche, cfr. P.H.L. Eggermont, *The Chronology of the Reign of Asoka Moriya. A Comparison of the Asoka Inscriptions and the Data of the Tradition*, Brill, Leiden 1956; Id., *New Notes on Aśoka and His Successors*, in «Persica», 2 (1965-1966), pp. 27-70. Quanto al contesto cfr. la monografia di R. Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford university press, London 1961.

di cui aveva costellato il vasto impero². Si tratta di incisioni scolpite abilmente su colonne o su rocce, scritte in quattro alfabeti, brahmi, kharoshthi, greco, aramaico, e in tre lingue, pracrito, greco e aramaico³, perché potessero essere comprensibili a tutti gli abitanti del regno.

Seguendo una pratica già conosciuta dagli Achemenidi, Aśoka trovò il modo di far conoscere le sue disposizioni, che contenevano indicazioni di condotta di carattere morale e liberali. Attraverso le sue iscrizioni (da lui chiamate *dhammalipi*, “iscrizioni sul *dhamma* [sanscr. *dharma*]”), l'imperatore intendeva infatti diffondere un codice eticamente e socialmente tollerante, la cui osservanza – era convinto – avrebbe recato «il bene di tutto il mondo»⁴.

Si dice che Aśoka si convertì al buddhismo, presumibilmente dal brahmanesimo, a seguito di una forte crisi interiore dovuta alla violenta conquista del regno di Kalinga⁵. Come narra lui stesso, quell'annessione era costata 150000 deportati, e più di 100000 uccisi e altrettante perdite (XXXIV editto [*Kandahar*]), per cui si può supporre che all'origine della sua conversione come devoto laico (*upāsaka*) al buddhismo, che era una dottrina minoritaria, e del suo impegno per l'affermazione del bene, ci sia proprio la pesantezza del tormento e del pentimento per questa strage. La guerra si risolse in una vittoria ma, dirà Aśoka, l'unica vittoria reale è la vittoria del *dharma*⁶. Il rimorso che il re provò dopo la sanguinosa conquista del paese dei Kalinga lo portò a riflettere sulla condizione della sofferenza e ad abbracciare una nuova fede. Un anno e mezzo dopo, durante un pellegrinaggio all'albero della Bodhi, il luogo dove Buddha raggiunse l'Illuminazione, il re caro agli dèi visitò la comunità dei monaci e, conclusa una peregrinazione che durò duecentocinquantesette notti, pensò a come rendere immortale l'insegnamento del *dharma*. Fu così che il monarca decise di disseminare il suo regno, fino ai confini e anche oltre, di una serie di editti.

Per Aśoka, tutti gli uomini erano suoi figli, e dunque il suo compito doveva essere quello di lavorare per il loro benessere e la loro felicità in questo mondo, ma soprattutto nei cieli dell'altro mondo. Per realizzare il suo ideale, il re si incaricò personalmente di illustrare e diffondere il suo *dharma* e di mostrarne l'applicazione con estremo zelo in ogni campo della vita, aspettandosi che tutti seguissero il suo esempio. L'impegno del sovrano si è spinto fino alla creazione di un ordine di ministri, i *mahāmatta*, incaricati di far apprendere al popolo tale dottrina e vigilare l'osservanza del *dharma*.

Al centro, quindi, del suo operare, c'è la nozione di *dharma*⁷, che va contestualizzata perché nel pensiero di Aśoka non è intesa come un'applicazione dei principi del buddhismo⁸, ma è piuttosto una

² Tra le raccolte più autorevoli degli editti, mi limito a segnalare quelle di E. Hultzsch, *Corpus Inscriptionum Indicarum. Inscriptions of Asoka*, Clarendon Press, Oxford 1925, e J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka: Traduites et commentées*, Les Belles Lettres, Paris 1950. L'edizione italiana è a cura di G. Pugliese Carratelli, *Gli editti di Aśoka*, Adelphi, Milano 2003. Per i dettagli sulla classificazione e collocazione delle iscrizioni, cfr. F.R. Allchin e K.R. Norman, *Guide to the Asokan inscriptions*, in «South Asian Studies», 1 (1985), pp. 43-50.

³ Sulle possibili influenze dell'antico persiano nelle iscrizioni e per una comparazione con la politica achemenide, cfr. F. Scialpi, *The Ethics of Aśoka and the Religious Inspiration of the Achaemenids*, in «East and West», 34, 1/3 (1984), pp. 55-74; S. Khetry, *The Old Persian Traits in Asokan Inscriptions*, in «Proceedings of the Indian History Congress», 66 (2005-2006), pp. 85-93. Per un'analisi sui legami degli editti con lo zoroastrismo, cfr. M. Boyce e F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, E.J. Brill, Leiden et al. 1991, pp. 131-149.

⁴ Editto RE VI (*Mānsehrā*), in *Gli editti di Aśoka*, cit., p. 52.

⁵ Per approfondire la figura di Aśoka in relazione al buddhismo, si veda in particolare lo studio di E. Lamotte, *History of Indian Buddhism: from the Origins to the Śaka Era*, trad. ing. di S. Webb-Boin, Institut orientaliste, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1988, pp. 223 ss.

⁶ Nell'enfatizzare la vittoria del bene, verso cui ogni sforzo ed energie devono essere diretti, Aśoka non sembra distante dall'etica zoroastriana. Inoltre, nel XX secolo Gandhi riprenderà la medesima espressione nella sua interpretazione allegorica della *Bhagavadgītā*, dove la vera battaglia è quella che sempre infuria in ognuno di noi tra *dharma* e *adharma*, forze del bene e forze del male, e la vera vittoria è quella del *dharma* (Cfr. M.K. Gandhi, *Discourses on the Gita*, trad. ing., Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1960).

⁷ Sul *dharma* asokiano, cfr. A. Hiltebeitel, *Dharma: its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford university press, Oxford 2011, pp. 35-50; M. Piantelli, *Il buddhismo indiano*, in *Buddhismo*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 49-54; K.A. Nilakanta Sastri, *Asoka and his Successors*, in Id. (a cura di), *Age of the Nandas and Mauryas*, Motilal Banarsidass, Delhi 1988, pp. 234-243.

⁸ Aśoka stesso distingue tra il suo personale *dharma* e l'insegnamento del Buddha, che designò nel suo editto di *Bhābrā* con il nome di *Saddharma* “Dottrina del Bene” (Cfr. J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, cit., p. 154). Sono inoltre assenti nelle iscrizioni riferimenti alle dottrine buddhiste delle Quattro nobili verità, all'Ottuplice Sentiero del *Dharma* e anche al *nirvāṇa*, cui Aśoka preferisce l'immagine del Cielo, *svarga* (sanscr. *svarga*), luogo della beatitudine eterna: «E quel che io mi sforzo di fare è l'assolvere il debito che ho verso le creature: agire perché esse siano felici in questo mondo, e possano nell'altro raggiungere il cielo» (Editto RE VI [*Mānsehrā*], in *Gli editti di Aśoka*, cit., p. 52).

dottrina peculiare che mette insieme elementi riconosciuti da varie tradizioni indiane. Come sottolinea lo storico Nilakanta Sastri, essa rappresenta «un codice pratico di etica sociale, e ha poco a che fare con la religione o la teologia in quanto tali»⁹.

Per il re Maurya il *dharma* è fondamentalmente la legge morale del bene, così da lui definita: «assenza di peccato, abbondanza di opere buone, compassione, liberalità, sincerità, purezza»¹⁰. Essa si fonda sui principi della nonviolenza (*ahimsā*) in vista del benessere collettivo, e in questa direzione il sovrano aveva attribuito infatti un posto di primo piano alle spese per la sanità, quindi alla creazione di ospedali per uomini e anche per animali, ma aveva inoltre a cuore la cura della salute spirituale dei sudditi, per cui incoraggiava l'assistenza ai prigionieri e ai più deboli, i finanziamenti di istituzioni sociali e religiose, non solo buddhiste¹¹.

Il termine *dharma* compare negli editti 111 volte¹² e fu tradotto, nelle occorrenze in aramaico con l'aggettivo sostantivato *qšyt*, che significa «ciò che è vero»¹³, e negli editti in lingua greca, con il vocabolo *εὐσέβεια*, che, se reso come *pietas*, include la nozione di umana compassione e tolleranza¹⁴.

L'insegnamento del *dharma* ha un'ampia area di praticabilità e, così come descritto in uno degli editti, coincide con esortazioni pratiche quali: «astensione dall'uccisione di animali, benevolenza verso ogni creatura così come verso i familiari e gli amici, riverenza verso i familiari e gli amici, riverenza verso i brahmani e gli asceti, rispetto per la madre e il padre, rispetto per gli anziani»¹⁵, e ancora «è meritoria la generosità verso ogni vivente, meritorio l'astenersi dalla violenza, il non cedere all'avidità, il trattenersi dal denigrare»¹⁶. Da evitare, dunque, ogni «inclinazione al male», compresa, anche, la partecipazione alle feste religiose, i *samāja*, termine che significa «assemblee», eccetto quelle da lui considerate meritorie per la realizzazione del bene. In tali occasioni infatti erano comuni gare di combattimento e sacrifici animali, nonché pratiche e rituali in netto contrasto con il *dharma*¹⁷. In altre parole, i riti esteriori non hanno alcun significato se sganciati dalla prospettiva del bene e questo vale per ogni ambito della vita.

Quindi, conformarsi all'ideale del *dharma*, significa essenzialmente provare compassione verso ogni essere vivente, coltivare rapporti improntati alla nonviolenza, al rispetto, alla generosità e promuovere i doveri di solidarietà¹⁸.

2. Aśoka e l'«onore a tutte le religioni»

Tutto questo si può ovviamente trasporre sul piano del rapporto tra le religioni e, del resto, come emerge negli editti, la preoccupazione del sovrano per il dialogo interreligioso ha un posto importante: come far convivere le diversissime fedi presenti nel regno, tra cui induismo, buddhismo, zoroastrismo,

⁹ K.A. Nilakanta Sastri, *Asoka and his Successors*, cit., p. 240.

¹⁰ Editto *PE II (Delhi-Toprā)*, in *Gli editti di Aśoka*, cit., p. 84.

¹¹ Questa è la prima volta, sottolinea Alf Hiltebeitel, che il *dharma* viene inteso ufficialmente come un'etica che avrebbe un impatto su tutti i gruppi sociali, indipendentemente dall'estrazione sociale o casta (cfr. A. Hiltebeitel, *Dharma*, cit., pp. 45 ss.).

¹² P. Olivelle, *The Semantic History of Dharma. The Middle and Late Vedic Periods*, in «Journal of Indian Philosophy», 32, 5/6 (2004), p. 505.

¹³ Ivi, p. 509n.

¹⁴ Per approfondire, cfr. F. Maniscalco, *A New Interpretation of the Edicts of Aśoka from Kandahar*, in «Annali di Ca' Foscari. Serie orientale», 54 (2018), pp. 239-263; G. Pugliese Carratelli e L. Levi Dalla Vida, *Un editto bilingue greco-aramaico di Aśoka*, IsMeo, Roma 1958; F. Altheim e R. Stiehl, *The Aramaic Version of the Kandahar Bilingual Inscription of Aśoka*, in «East and West», 9,3 (1958), pp. 192-198; C. Gallavotti, *The Greek Version of the Kandahar Bilingual Inscription of Aśoka*, in «East and West», 10,3 (1959), pp. 185-191.

¹⁵ Editto *RE IV (Girnār)*, in *Gli editti di Aśoka*, cit., p. 45.

¹⁶ Editto *RE III (Girnār)*, in *Gli editti di Aśoka*, cit., p. 43.

¹⁷ Editto *RE I (Girnār)*, in *Gli editti di Aśoka*, cit., p. 39. La proibizione del sacrificio animale da parte del sovrano potrebbe essere interpretata come un segno di intolleranza nei confronti del brahmanesimo, data la centralità della pratica sacrificale nelle scritture vediche. Tuttavia, già durante l'epoca di Aśoka, era in corso un dibattito all'interno dei seguaci del vedismo sull'opportunità di modificare tali pratiche (K.A. Nilakanta Sastri, *Asoka and his Successors*, cit., pp. 237-238).

¹⁸ Per una riflessione sull'operato di Aśoka e il tema dei diritti umani, cfr. A.S. Comba, *I diritti dell'uomo in dialogo con hinduismo e buddhismo*, in P. Andrea (a cura di), *Le religioni e la sfida del pluralismo. Alla ricerca di orizzonti comuni*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2009, pp. 261-264.

giainismo, politeismo ellenico? Quale potrebbe essere dunque la base di tale convivenza, nonostante le profonde differenze sulle visioni del mondo?

La risposta di Aśoka è molto chiara nel più famoso dei suoi editti, il XII, in cui, come sottolinea l'indologo Stefano Piano, il sovrano ha «anticipato di un paio di millenni l'enunciazione di alcuni principi fondanti del dialogo interreligioso»¹⁹.

Vale la pena di riportare una parte di questo scritto:

Il re Piyadassi caro agli Dei rende onore a tutte le religioni²⁰, così a quelle di asceti come a quelle di laici, con liberalità e varie forme di ossequio. Ma egli non pensa tanto alla liberalità o agli onori quanto al reale progresso che può compiersi in tutte le religioni. Il progresso reale ha forme diverse, ma sua radice è la moderazione nell'esaltare la propria religione come nel criticare la altrui religione; e il parlarne sia ben meditato, e vi sia rispetto. Si deve sempre rispetto alle religioni altrui. Agendo in questo modo si esalta la propria religione e non si fa offesa alle altre; agendo diversamente si fa ingiuria alla propria religione e alle altre.

Chi dunque esalta la propria religione e denigra totalmente le altre per devozione alla propria religione e per glorificarla, agendo con tale eccesso fa danno alla propria religione.

È bene che vi sia dominio di sé, che gli uni diano ascolto e rispettino la fede religiosa degli altri.

E questo è il desiderio del re caro agli Dei: che di tutte le religioni si diffonda la conoscenza ed esse diano buoni insegnamenti²¹.

La “tolleranza” della diversità religiosa in India è un fatto di per sé implicito nel fatto che essa ha accolto, sin dagli inizi della sua storia, una moltitudine di tradizioni, che hanno convissuto, nonostante momenti di tensione, generalmente in un clima di rispetto reciproco. Il termine più adatto per qualificare questo atteggiamento è, spiega Amartya Sen, *swīkriti*, che possiamo rendere dal sanscrito come “accettazione”, vale a dire il riconoscimento a tutti del diritto di vivere la propria vita, che non significa necessariamente uguaglianza²².

In Aśoka assistiamo a qualcosa di più della semplice *swīkriti*, dell'accettazione della diversità. Egli si spinge a promuovere l'interazione tra fedi, il dialogo e il rispetto reciproco: ciò che, andando oltre la semplice giustapposizione tollerantistica dei diversi, implica una visione d'insieme di grande densità.

In un momento storico in cui l'interazione religiosa tra seguaci di diverse scuole di pensiero non era priva di problemi e difficoltà²³, il monarca trovò nel *dharma* il terreno comune a tutte le fedi²⁴, l'essenza capace di rendere possibile una convivenza moralmente desiderabile. Il suo *dharma* si sovrappone alle varie credenze ma senza alcuna pretesa di assorbirle, con l'idea che ciascuno valorizzi la legge morale all'interno della propria religione.

In quest'iscrizione il re “caro agli Dei” insiste sull'importanza della moderazione e dell'ascolto, e si tratta di un esplicito appello al dialogo improntato ad atteggiamenti che rispondono a precisi obblighi etici riconosciuti nella cultura indiana. Tra questi c'è innanzitutto il dominio di sé (*sayama*)²⁵, menzionato nel VII editto su roccia: «Il re Piyadassi caro agli Dei vuole che tutte le comunità religiose

¹⁹ S. Piano, *Hindūismo e religioni: prospettive teologiche*, in P. Andrea (a cura di), *Le religioni e la sfida del pluralismo*, cit., p. 88. Cfr. altresì G. Casadio, *Historicizing and Translating Religion*, in *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, a cura di M. Stausberg, S. Engler, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 44.

²⁰ Il termine impiegato per designare la religione è *pāṣaṇḍa* (*praśaṇḍa*), che significa setta, eresia, ma qui ha il generico significato di religione (G. Pugliese Carratelli, *Gli editti di Aśoka*, cit., p. 49).

²¹ Editto RE XII (*Shāhbāzgarhī*), in *Gli editti di Aśoka*, cit., pp. 64-65.

²² A. Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*, Penguin books, London 2005; trad. it. di G. Rigamonti, *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, Mondadori, Milano 2005, p. 46.

²³ Per una panoramica su questo, rimando a R. Bhargava, *Political Responses to Religious Diversity in Ancient and Modern India*, in «Studies in Indian Politics», 1, 1 (2013), pp. 21-41, qui 28-32.

²⁴ Come osservano N.A. Nikam e R. McKeon, «Lungi dal limitare il *dharma* ai principi e alle pratiche di una singola religione, Aśoka afferma nel XII editto su roccia che il *dharma* è coltivato in tutte le religioni e sette, e si adopera per far progredire il *dharma* in tutti gli uomini, indipendentemente dalle loro affiliazioni religiose; e, fedele a questo scopo, chiede ai buddhisti [...] di prestare maggiore attenzione ai testi buddhisti sul *dharma*» (N.A. Nikam e R. McKeon, *The Edicts of Asoka*, University of Chicago Press, Chicago, London 1959, pp. 19-20).

²⁵ J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, cit., p. 110.

possano stabilirsi in qualunque luogo, perché esse cercano tutte il dominio di sé e la purezza della mente»²⁶.

Affine al concetto di *sayama* è la moderazione riguardo alla parola (*vaca-guti*)²⁷ invocata nel XII editto, vale a dire, la limitazione della parola implica l'astenersi dall'onorare eccessivamente la propria religione o denigrare quella altrui. È interessante riflettere sull'importanza e il rilievo dati da Aśoka alla parola, come se fosse più significativa dell'azione fisica. Qual è il legame tra il contenimento della parola e la convivenza?

Nella cultura indiana la parola ha una pregnanza particolare, a volte un potere magico. Nel contesto degli antichi Veda, c'è l'idea profonda che *vāc*, che traduciamo come “parola, discorso, voce, linguaggio”, sia «la prima manifestazione dell'Assoluto, dal quale scaturì»²⁸: l'universo viene “cantato” per mezzo della Parola, che ha dunque una funzione di mediazione tra il mondo increato e quello creato. E ancora, se pensiamo all'importanza della parola ripetuta nei *mantra*, ci riferiamo a un suono che possiede un potere sacro, che va oltre la preghiera, e, se pronunciato correttamente, può schiudere l'energia di Dio e poteri straordinari.

Le parole contano, vuole avvertire il sovrano Maurya, devono essere enunciate e pensate con cura, perché esse posseggono una sorta di potenza “performativa”, attiva, pratica, che sortisce, cioè, effetti concreti.

È qui manifestata un'attenzione particolare all'idea di responsabilità e rispetto per l'altro, che non è indifferenza ma uno sforzo attivo per far progredire il *dharma* collettivamente, nella convinzione che l'eterodossia religiosa non sia una minaccia, ma una risorsa. Gli editti implicano pertanto che l'autocomprensione etica non sia un processo statico ma in continua evoluzione, e tale crescita dipende in modo cruciale dalla corretta comunicazione e dal dialogo.

3. Akbar e la pace universale

L'apertura dialogica di Aśoka ritorna diverse volte nella storia indiana, in modo pregnante con Akbar²⁹, potente sovrano timuride della dinastia moghul, in carica dal 1556 al 1605, che estese il dominio a gran parte dell'India settentrionale e all'Afghanistan orientale.

La sua religiosità è difficile da inquadrare, poiché esistevano giudizi contrastanti già tra i contemporanei del sovrano, come attestato ad esempio dalle lodi dell'amico di inclinazione sufi Abū al-Faḍl³⁰ e dalle critiche di Badā'ūnī, sunnita ortodosso³¹. Le divergenze di interpretazione proseguono nella nostra epoca: gli studiosi pakistani, afferma Giorgio Milanetti³², vedono in Akbar un apostata³³, quelli indiani sottolineano gli elementi di secolarismo³⁴, quelli occidentali tendenzialmente lo inquadrano nell'orbita del sufismo e del misticismo islamico³⁵.

²⁶ Editto *RE VII (Mānsehrā)*, in *Gli editti di Aśoka*, cit., p. 54

²⁷ J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, cit., p. 122.

²⁸ R. Panikkar, *I Veda: Mantramañjarī: testi fondamentali della rivelazione vedica*, a cura di M. Carrara Pavan, vol. I, BUR, Milano 2001, p. 120.

²⁹ Aśoka e Akbar sono gli unici sovrani nella storia indiana ad aver ricevuto l'appellativo “il Grande” (A. Eraly, *Il trono dei Moghul. La saga dei grandi imperatori dell'India*, trad. it. di M.E. Morin, il Saggiatore, Milano 2013 p. 146). Nel caso di Akbar, il titolo è già contenuto nel suo nome, che tradotto dall'arabo significa “il più grande”.

³⁰ Abū al-Faḍl, primo ministro e storico di spicco presso l'impero, è autore dell'*Akbarnāma*, opera che contiene dettagliate informazioni sull'organizzazione, amministrazione, e politica statale.

³¹ Di Badā'ūnī, teologo, traduttore erudito, si ricorda in particolare la *Muntakhab al-tawārīkh*, cronaca imperiale che riguarda gli anni successivi al 1595 e pubblicata solo successivamente alla morte di Akbar. Per un quadro sull'operato di Badā'ūnī alla corte di Akbar e sul suo rapporto con l'imperatore, cfr. A. Majid, *Ideology and Personal Grievances: Badauni's Career at Akbar's Court*, in «Proceedings of the Indian History Congress», 72, I (2011), pp. 346-352.

³² G. Milanetti, *Religione e religioni alla corte di Akbar*, in *Akbar: il grande imperatore dell'India*, a cura di G.C. Calza, Skira, Milano 2012, p. 53.

³³ Una panoramica è offerta da Aziz Ahmad, in *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Clarendon Press, Oxford 1969, cap. VI, «Akbar: Heretic or Apostate?», pp. 167-181.

³⁴ Si veda Tara Chand: «Akbar ha inaugurato una politica statale che non era subordinata ai dettami dell'islam. Egli considerava tutte le religioni allo stesso modo e riteneva un suo dovere il non fare differenze tra i suoi sudditi in base alla religione», (*History of the Freedom Movement*, 4 voll., Government of India, Ministry of Information and Broadcasting, Publications Division, New Delhi 1961-1972, vol. 1, pp. 128-129). Sulla stessa linea, Jawaharlal Nehru affermò che «Akbar divenne il grande rappresentante dell'antico ideale indiano della sintesi di elementi diversi e della loro fusione in una nazionalità comune. Si identificò con l'India, e l'India lo accolse benché fosse un nuovo arrivato;

Al tempo dell'India di Akbar, tra le autorità islamiche era in corso un dibattito tra due linee di condotta nei confronti dei non musulmani: una "ortodossa" e una "liberale". La maggior parte degli *'ulamā'*, i dotti sunniti considerati esperti e depositari della legge islamica che esercitavano un'influenza notevole nel campo dell'educazione e dell'amministrazione statale, intendeva applicare la *sharī'ah* rigidamente. Essi si aspettavano dal sovrano che umiliasse in particolare i cittadini hindu, vietando loro le pratiche considerate idolatre ed escludendoli dalle cariche pubbliche. L'imposizione della *jizya*, che era la tassa imposta ai cittadini non musulmani per vivere nello stato islamico e praticare la loro religione, era per loro irrinunciabile perché mostrava esplicitamente lo *status* superiore degli islamici³⁶.

Ma il disegno politico di Akbar andava in tutt'altra direzione: nessuna distinzione doveva essere fatta tra i cittadini su base religiosa. All'epoca la corte era un crocevia di dotti, filosofi, mistici, artisti di ogni fede, il cui incontro ha inaugurato una grande stagione di traduzioni in persiano di testi sanscriti. Furono molte le traduzioni di opere commissionate da Akbar, tra cui si ricordano: *Rāmāyana*, *Mahābhārata*, *Harivaṃśa*, *Atharvaveda*, *Rājataranginī*, *Līlāvati* e molte altre³⁷. Alcuni traduttori, come Abū al-Fadl, erano entusiasti, ma altri, decisamente riluttanti come Badā'ūnī, consideravano l'impresa una punizione divina.

Prendendo atto, come Aśoka, delle diversità confessionali degli indiani, l'imperatore pensò di parificare legalmente tutti i sudditi di fronte allo Stato, innanzitutto attraverso l'abolizione della *jizya* (1564)³⁸. Tale parificazione, che implicava di fatto l'eguaglianza religiosa, fu alimentata dalla proclamazione, da parte del sovrano, del principio di ispirazione sufi del *ṣolḥ-e kull*, che si traduce dall'arabo come "pace universale"³⁹. Così si era pronunciato l'imperatore moghul:

È mio dovere essere in un rapporto di buona comprensione con tutti gli uomini. Se essi percorrono la strada della volontà di Dio, l'interferenza con loro sarebbe di per sé riprovevole; e in caso contrario, sono affetti da ignoranza e meritano la mia compassione⁴⁰.

Questa politica sembra essere l'applicazione della visione sufica del *wahdat al-wujūd*, che presumibilmente Akbar conosceva⁴¹, e che significa letteralmente "Unicità di Esistenza" o "unicità dell'essere". Secondo questa dottrina, il cui nome è associato al filosofo arabo Ibn al-'Arabi (1165-1240), non esiste una distinzione tra Dio e creato perché la realtà è una e indivisibile: la molteplicità delle manifestazioni del mondo sarebbe un'emanazione o un'estensione dell'unica Realtà. Tuttavia, non si tratta di una partecipazione piena all'esistenza, perché una visione del genere approdrebbe al panteismo e sarebbe del tutto incompatibile con la dottrina islamica alla quale il sufismo resta pur sempre legato⁴²: nel Corano di Dio si dice infatti che «nulla gli è Uguale» (Cor. 112,4). Le diverse

per questo lavorò bene e pose le basi di uno splendido impero» (J. Nehru, *The Discovery of India*, Oxford University Press, Delhi et al. 1985, p. 142).

³⁵ Si veda, ad esempio, A. Schimmel, *The Empire of the Great Mughals: History, Art and Culture*, trad. ing. di C. Atwood, Reaktion Books, London 2004, pp. 32 ss. Il problema della religiosità personale di Akbar esorbita dal tematica fatta oggetto di questo saggio e meriterebbe uno studio a parte. Per una panoramica generale, mi limito a segnalare i lavori di A. Wink, *Akbar*, Oneworld Publications, Oxford 2009, pp. 86-108; G. Milanetti, *Religione e religioni*, cit., pp. 53-59; Id., *Governing the Body and the State: Akbar's Vegetarianism Through the Lenses of Coeval Literary Sources*, in *A World of Nourishment Reflections on Food in Indian Culture*, a cura di C. Pieruccini e P.M. Rossi, Ledizioni, Milano 2016, pp. 247-258. Sulla politica religiosa di apertura di Akbar, si veda A. Azfar Moin, *Millennial Sovereignty, Total Religion, and Total Politics*, in «History and Theory», 56, 1 (2017), pp. 89-97.

³⁶ Per approfondire, cfr. S. Chandra, *Jizya and the State in India during the Seventeenth Century*, in *India's Islamic traditions, 711-1750*, a cura di R.M. Eaton, Oxford University Press, New Delhi 2003, pp. 133-149.

³⁷ M. Athar Ali, *Translations of Sanskrit Works at Akbar's Court*, in «Social Scientist», XX, 9/10 (1992), pp. 38-45.

³⁸ Tra le altre misure, ricordo la decisione di Akbar, nel 1562, di interrompere la pratica di convertire i prigionieri di guerra all'islam e l'abolizione, un anno dopo, della tassa sui pellegrinaggi.

³⁹ Cfr. S. Chandra, *Akbar's Concept of Sulh-Kul, Tulsi's Concept of Maryada and Dadu's Concept of Nipakh: A Comparative Study*, in «Social Scientist», 20, 9/10 (1992), pp. 31-37; S.A.A. Rizvi, *Dimensions of Sulh-i-Kul (Universal Peace) in Akbar's Reign and the Sufi Theory of Perfect Man*, in *Akbar and His Age*, a cura di I.A. Khan, Northern Book Centre, New Delhi 1999; E. Ghodrattollahi, *Akbar, the Doctrine of Solh-i-Koll and Hindu Muslim Relations*, in «Journal of Religious Thought: A Quarterly of Shiraz University» 21 (2007), pp. 3-24.

⁴⁰ Abū al-Fadl, *Ain-I-Ākbari of Abul Fazl-I-Āllami*, a cura di H.S. Jarrett, Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1894, vol. III, pp. 384-385.

⁴¹ H. Didier, *Muslim Heterodoxy, Persian Murtaddun and Jesuit Missionaries at the Court of King Akbar (1580-1605)*, in «The Heythrop Journal», XLIX (2008), p. 926.

⁴² S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. 1: *Early Sufism and its History in India to AD 1600*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1978, pp. 103 ss; A. Scarabel, *Il Sufismo: storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007, pp. 168-169.

forme di esistenza sono state spesso paragonate alle immagini riflesse in uno specchio, che non hanno un'esistenza indipendente rispetto a colui che vi si specchia, ma, all'interno dello specchio, godono pur di un'esistenza illusoria; oppure all'immagine delle ombre, che sono solo un fugace riflesso privo di realtà propria. Quanto all'uomo, una volta presa coscienza di se stesso, tenderà a raggiungere l'unità con il Creatore attraverso i mezzi del sufismo. Questa aspirazione mistica all'unità, si è tradotta, sul piano della politica religiosa di Akbar del *ṣolḥ-e kull*, nell'ambizione di superare le differenze e di convertire le lacerazioni violente in distinzioni capaci di coesistenza.

«Nessun uomo dovrebbe essere molestato a causa della sua religione»⁴³, dichiarava Akbar, che aveva così di fatto sancito a livello giuridico la libertà religiosa, e pertanto, riferisce con disprezzo Badā'ūnī, nell'impero «chiunque doveva essere autorizzato a passare a qualsiasi religione gli piacesse [...] Se qualcuno degli infedeli decideva di costruire una chiesa, o una sinagoga, o un tempio idolatra, o una "torre del silenzio" parsi, nessuno avrebbe dovuto ostacolarlo»⁴⁴.

4. La Casa del culto e il parlamento delle religioni

Un dialogo effettivo tra i credenti delle varie fedi fu avviato quando nel 1575 Akbar istituì l'*Ibadat Khāne*, ovvero la Casa del culto, un centro dove, ogni settimana, si dibatteva su questioni religiose e filosofiche⁴⁵. Così Abū al-Faḍl descrive il grandioso disegno del monarca:

[Akbar], nella sua ampia ricerca della verità, aveva progettato una nobile sede per riunioni intellettuali. La sua unica e sublime idea era che [...] i maestri della scienza e dell'etica, e i devoti della pietà e della contemplazione, potevano essere messi alla prova, i principi delle fedi e dei credi essere esaminati, le religioni essere indagate, le prove e le testimonianze di ciascuno dovevano essere considerate, e l'oro puro e la lega sarebbero stati separati dalla miscela malvagia⁴⁶.

Makhalal Roychoudhuri Sastri ha definito questo esperimento come "il primo parlamento delle religioni del mondo", richiamandosi al World's Parliament of Religions celebratosi a Chicago del 1893⁴⁷.

Badā'ūnī sosteneva che a quel punto il sovrano avesse abbandonato ogni traccia dell'islam, e che per lui «la ragione dell'uomo, non la tradizione, era riconosciuta come l'unica base della religione»⁴⁸. Tutto ciò era dovuto, secondo il teologo, non solo all'esaltazione della "ragione" e all'ignoranza, ma soprattutto alle cattive frequentazioni del monarca, che non disdegnava di trascorrere il suo tempo con "eretici" di ogni setta, e alla debolezza degli *'ulamā'*, che non avevano il coraggio di dissentire e difendere la vera religione. In realtà Akbar, nonostante la sua insofferenza nei confronti del dogmatismo sunnita, non aveva abiurato alla fede islamica, ma quanto alla centralità della ragione, Badā'ūnī vedeva giusto: il sovrano moghul era davvero convinto che gli uomini, attraverso la ragione (*'aql*) e l'argomentazione dialettica (*jadāl*), potessero vivere in armonia e raggiungere la verità, una verità universale che trascendeva le singole fedi religiose.

I dibattiti nell'*Ibadat Khāne* iniziavano solitamente il giovedì sera per protrarsi fino al mezzogiorno del venerdì e, in un primo momento, erano di fatto riservati solo ad alcuni esponenti dell'islam, coinvolgendo *ṣuyūkh*, *'ulamā'* e *'umarā'*. Gli incontri divennero presto più frequenti e iniziarono a tenersi anche negli altri giorni della settimana, e intanto l'antagonismo tra i disputanti di varie religioni e sette si fece più intenso. Il risultato non era quello che Akbar si aspettava: c'era sempre il tentativo da parte dei disputanti di dimostrare che il proprio punto di vista era quello superiore e assoluto.

Un esempio concreto riguarda un argomento che interessava particolarmente Akbar, dal momento che aveva più mogli di quante erano consentite dalla *sharī'ah* islamica, cioè la legalità del *mut'ah*, il cosiddetto "matrimonio temporaneo", una pratica ammessa dagli sciiti ma condannata dai sunniti.

⁴³ Badā'ūnī, *Muntakhab At Tawarikh*, a cura di G.S.A. Ranking, Atlantic Publishers & Distributions, New Delhi 1990, vol. II, p. 406.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Sul luogo dell'*Ibadat Khāne*, cfr. V.A. Smith, *The Site and Design of Ibadatkhana or House of Worship*, in «Journal of the Royal Asiatic» (October 1917), pp. 720-724.

⁴⁶ Abū al-Faḍl, *The Akbarnama of Abul Fazl*, a cura di H. Beveridge, The Asiatic Society, Calcutta 1907, vol. III, p. 364.

⁴⁷ M.R. Sastri, *The Din-i-Ilahi or The Religion of Akbar*, University of Calcutta, Calcutta 1941, p. XXIII.

⁴⁸ Badā'ūnī, *Muntakhab At Tawarikh*, cit., p. 215.

L'accordo fu raggiunto dopo lunghe discussioni non senza difficoltà, ma a partire da quel momento, riferisce Badā'ūnī, «si era aperta la strada dell'opposizione e della differenza di opinioni»⁴⁹. Abū al-Faḍl, dal canto suo, sottolineava in questi contesti il trionfo della ragione sul bigottismo: «La ragione fu esaltata [...] gli *'ulamā'* bigotti e gli avvocati dell'ortodossia, che si annoveravano tra i supremi rappresentanti delle filosofie e i più illuminati, hanno trovato le loro posizioni difficili da difendere»⁵⁰.

Fu così che la Casa del culto fu aperta anche a esponenti dell'islam sciita, sufi, hindu, sikh, parsi, buddhisti, ebrei, cristiani, giainisti, e anche ai seguaci del Cārvāka, una scuola di pensiero ateista, perché si potesse dare ascolto ai loro principi ed esaltarne il valore spirituale⁵¹.

Possediamo resoconti piuttosto dettagliati sia dei contenuti che delle modalità delle discussioni religiose che si svolgevano presso l'*'Ibadat Khāne*, anche per le preziose testimonianze dei Gesuiti che soggiornarono alla corte di Akbar nel corso di tre distinte missioni, dal 1580 fino al 1605⁵². Dalle cronache dei Padri cristiani emerge costantemente il sentimento di delusione per il fatto che l'imperatore moghul, pur trattandoli con grandi onori, dando loro la possibilità di convertire cittadini indiani e affidando addirittura a loro l'educazione di uno dei suoi figli, non si sia mai convertito al cristianesimo. Di fatto non aveva mai rinnegato la sua fede islamica, e i Gesuiti, come del resto anche gli esponenti più intransigenti dell'ortodossia islamica, da cui Akbar ormai si era allontanato, faticavano a comprendere e avevano frainteso la sua politica aperta e tollerante. Non è fuori luogo ricordare che, negli stessi anni in cui Akbar metteva in atto sul suo territorio indiano un sistema di governo basato sulla pari dignità di tutte le espressioni religiose, in Europa era diffusa l'Inquisizione. Nella stessa India, a Goa, nel 1560 i portoghesi avevano istituito un Tribunale della Santa Inquisizione tristemente noto per l'immoralità delle pratiche che perpetrava, che procedeva in particolare contro gli induisti, i cristiani di San Tommaso e i *mauros*, cioè i musulmani locali.

L'impegno religioso del sovrano non si ferma qui, si è ulteriormente tradotto nella promozione di una società di spiriti eletti, il celebre *Dīn-e Ilahī*, enfatizzato da molti studiosi, tra cui Vincent Smith, come una «religione universale, formulata e controllata da lui stesso»⁵³. Piuttosto che essere una «religione» sincretistica, il *Dīn-e Ilahī*⁵⁴ è forse più simile a un ordine come quello massonico o degli illuminati, i cui pochi iniziati condividevano alcuni principi etici e non rinnegavano la propria fede: continuavano a restare induisti, o musulmani, e nello stesso tempo praticavano i principi dell'ordine⁵⁵.

Difficile dire se tutto questo sforzo abbia sortito esiti immediati, e del resto il *Dīn-e Ilahī* è scomparso pochi anni dopo la morte di Akbar, ma possiamo certo dire che i semi laggiù posti hanno ispirato successivamente grandi spiriti.

⁴⁹ Ivi, p. 213.

⁵⁰ Abū al-Faḍl, *The Akbarnama*, cit., p. 365.

⁵¹ Ibid.

⁵² Sul rapporto tra Akbar e i missionari gesuiti rimando al bel libro di Y. Martini, *Akbar e i Gesuiti. Missionari cristiani alla corte del Gran Moghul*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.

⁵³ V.A. Smith, *The Great Mogul, 1542-1605*, At the Clarendon Press, Oxford 1917, p. 209.

⁵⁴ Conosciamo alcuni aspetti di questa setta attraverso le testimonianze di Abū al-Faḍl e Badā'ūnī, ma la più completa descrizione del *Dīn-e Ilahī* risale al tempo di Šāh Jahān, e si trova nel cap. X di un libro scritto, secondo l'opinione di alcuni studiosi, presumibilmente da Muḥsin Fānī, e intitolato *Dabestān-e Mazāheb (Dabistān, or School of Manners. Translated from the Original Persian*, a cura di D. Shea, A. Troyer, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1843, vol. III, cap. X, pp. 48-138). Sul tema cfr. il volume di M.R. Sastri, *The Dīn I Ilahī or the Religion of Akbar*, University of Calcutta, Calcutta 1941; S.A.A. Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign, with Special Reference to Abu'l Fazl, 1556-1605*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1975, pp. 374-417.

⁵⁵ È l'autore del *Dabestān-e Mazāheb* ad elencare le norme etiche decise da Akbar come fulcro del suo *Dīn-e Ilahī*: «Le forme della vera religione possono essere comprese in dieci virtù, vale a dire: 1. liberalità e beneficenza; 2. sopportazione delle cattive azioni e repulsione della rabbia attraverso la mitezza; 3. astinenza dai desideri mondani; 4. attenzione alla libertà dai legami con l'esistenza mondana e dalla violenza, oltre che ad accumulare preziose risorse per il futuro reale e il mondo eterno; 5. pietà, saggezza e devozione con frequenti meditazioni sulle conseguenze delle azioni; 6. forza dell'intelligente prudenza nel desiderio di azioni sublimi; 7. rivolgersi a tutti con una voce morbida, parole gentili e dialoghi piacevoli; 8. buone relazioni con i fratelli, dando precedenza alla loro volontà sulla nostra; 9. completa alienazione dal mondo materiale, e un perfetto attaccamento all'Essere Supremo; 10. purificazione dell'anima attraverso il desiderio di Dio il Gran Giusto, e l'unione con il Signore misericordioso, in modo che, finché l'anima dimora nel corpo, possa pensarsi un tutt'uno con lui, e nella direzione dell'unione con Lui fino all'ora della separazione dal corpo» (*Dabistān*, cit., pp. 83-84).

5. Gandhi e gli esperimenti con la verità

Questo rinnovato impegno per il dialogo e la valorizzazione del confronto tra diversi come reciproco arricchimento ritorna ancora fortemente nel '900 in Gandhi, universalmente noto con l'appellativo onorifico di Mahatma, Grande anima. Plurale non è solo la visione religiosa gandhiana, ma anche la sua intima costituzione, che dipende in effetti da un molteplicità di influssi, per cui Gandhi, che poteva apparire un hindu *sanātani*, cioè un induista ortodosso, in realtà mostra nel suo induismo elementi eclettici e sincretistici: al vaishnavismo, tradizione nativa, si uniscono infatti elementi morali, religiosi e filosofici provenienti da altri domini, tra cui il buddhismo, il giainismo, il pensiero mistico, nonché la teosofia e il cristianesimo, a cui si aggiungono numerosissimi incontri e letture.

Per Gandhi era certo rilevante la dimensione verticale del rapporto con Dio, ma era altrettanto importante la dimensione orizzontale, cioè del dialogo, che in lui implica il riconoscimento del valore dell'alterità e il rifiuto di una prospettiva unilaterale e ristretta. I suoi cosiddetti "esperimenti con la verità" erano sempre pubblici e condivisi, e Gandhi era un fautore della libera circolazione delle idee: pubblicava le sue opinioni, dibatteva, rispondeva ai lettori che lo interpellavano o lo criticavano. Poteva anche accadere che rivedesse e correggesse le sue posizioni, e del resto il suo sforzo di avvicinarsi alla Verità era anche il risultato di discussioni pubbliche su situazioni concrete.

A partire dal periodo trascorso a Londra non smise mai di approfondire lo studio delle altre religioni, non solo per interesse e curiosità personale, ma anche per comprendere meglio le verità degli altri e facilitare la comunicazione. La formazione erudita e puramente intellettuale non era però per lui sufficiente, il confronto costante con il pubblico gli era essenziale per comprendere come applicare i principi che aveva appreso. Il tratto inscindibilmente "pratico" della verità esige confronto e dialogo, quasi questi non fossero elementi accidentali della verità stessa, ma ne fossero ingredienti strutturali.

In questa attitudine si sente l'influsso del giainismo, e in particolare della concezione nota come *anekāntavāda*, "dottrina della non univocità". Si tratta di una metodologia secondo cui, partendo dalla constatazione che le sostanze sono in continua evoluzione, si ammette che l'essere è indeterminabile e quindi c'è la possibilità di emettere su un solo oggetto molti giudizi, tutti veri. La realtà è cangiante e complessa, e nessuna spiegazione univoca può restituirne la ricchezza, quindi ogni problema presenta più di un aspetto, ogni questione può essere esaminata da più di un punto di vista.

Questa mentalità consente a Gandhi di apprezzare l'empatia e la compenetrazione delle posizioni altrui, e trova espressione nella celebre storia dell'elefante e dei ciechi, secondo cui sette uomini non vedenti toccano diverse parti di un elefante, e riportando ciascuno differenti modi di esperirne la realtà, ma tutti ugualmente validi, come confida egli stesso:

La mia esperienza è che dico sempre il vero dal mio punto di vista, e spesso mi sbaglio dal punto di vista dei miei onesti critici. So che entrambi abbiamo ragione dai nostri rispettivi punti di vista. E questa consapevolezza mi evita di giudicare i miei avversari o critici. I sette ciechi che hanno dato sette diverse descrizioni dell'elefante avevano tutti ragione dai rispettivi punti di vista, e sbagliavano dal punto di vista l'uno dell'altro, e avevano ragione e torto dal punto di vista dell'uomo che conosceva l'elefante. Mi piace molto questa dottrina della molteplicità della realtà. È questa dottrina che mi ha insegnato a giudicare un musulmano dal suo punto di vista e un cristiano dal suo⁵⁶.

Le nostre percezioni della realtà⁵⁷ sono legittimamente differenti, e sappiamo che un elefante non è una corda, una fune, un serpente o un tronco d'albero: esse sono parti specifiche di un insieme più grande che comprende queste singole percezioni senza esaurirle. Se, di fronte alla verità, siamo tutti simili a uomini ciechi – poiché, dice Gandhi, «un devoto della verità è spesso obbligato a brancolare nel buio»⁵⁸ –, allora il dialogo e il confronto rappresentano l'unico tramite per allargare la nostra visione a ulteriori porzioni di verità, per quanto mai ci si possa elevare all'infinità dell'idea di Dio. La fedeltà al proprio punto di vista è legittima finché non ci impedisce di dialogare e di apprendere dall'altro: nel

⁵⁶ M.K. Gandhi, *Three Vital Questions*, in «Young India», 21-01-1926, in *The Collected Works of Mahatma Gandhi (Electronic Book)*, Publications Division Government of India, New Delhi 1999 (d'ora in poi indicato con la sigla CWMG), vol. 33, p. 410.

⁵⁷ In riferimento alla Verità, Gandhi preferisce parlare di "perceptions", che possono essere più o meno chiare, piuttosto che di "opinions", che possono essere false (cfr. R. Ambler, *Gandhi's Concept of Truth*, in J. Hick e L.C. Hempel [a cura di], *Gandhi's Significance for Today*, Palgrave Macmillan, New York 1989, p. 98).

⁵⁸ M.K. Gandhi, *The Story of My Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi*, a cura di V. Jain, Mittal Publishing, New Delhi 2013, p. 345.

momento in cui la prospettiva si fa chiusura, ciò significa che ci si è allontanati dal sentiero della Verità, che non è mai per definizione concluso.

A determinare la posizione gandhiana sul confronto con la diversità sono ulteriormente due concezioni e virtù indiane fondamentali che devono essere coltivate da tutti gli uomini, e fu Gandhi a porle in primo piano definendole “antiche come le montagne”, ovvero *satya* (verità) e *ahimsā* (nonviolenza)⁵⁹. L’unità inscindibile di queste due virtù compone un’idea di verità alla quale ci si deve accostare non con la volontà di padroneggiarla, di possederla, ma piuttosto come una scena infinita da esplorare attraverso sentieri mai del tutto percorribili.

Si tratta della considerazione della Verità come Essere, che non è una novità di Gandhi, ma affonda le sue radici nell’antichità della tradizione indiana⁶⁰. L’idea di fondo che ne scaturisce in relazione alla pluralità delle fedi è che ci saranno sempre altre religioni, ma saranno sempre parte di una verità più grande, che è inesauribile. Per indicare la verità le tradizioni induiste usano l’espressione *sanātana dharma*, indicando una «spiritualità senza limiti fissi»⁶¹, una religione che comprende tutto.

Qual è il sentiero migliore per avvicinarsi alla Verità? Per il Mahatma è *ahimsā*, che va intesa in due modi: nella sua accezione negativa corrisponde al rifiuto di fare del male a qualsivoglia essere vivente, fisicamente o psichicamente. Nel suo senso positivo essa indica l’amore incondizionato, di cui Gesù rappresenta la forma più perfetta, ad esempio nella preghiera che rivolse a Dio per i suoi crocifissori: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34).

L’impegno a realizzare *satya* e *ahimsā* deve essere assunto sicuramente a partire da se stessi, ma non solo in maniera puramente introspettiva: questa via di umanizzazione di sé deve maturare nei rapporti interpersonali e nella vita pubblica, in un processo di incessante armonizzazione dell’interiore e dell’esteriore. Il suo ideale ha un respiro dichiaratamente universalista. In effetti, Gandhi non aveva problemi a pronunciarsi così: «non credo nella divinità esclusiva dei Veda. Credo che la Bibbia, il Corano e lo Zend Avesta siano altrettanto divinamente ispirati dei Veda»⁶².

Trasponendo tutto questo sul piano del dialogo tra le fedi, generalizzando, si può affermare che l’attitudine hindu nei confronti delle altre religioni consiste in un radicale inclusivismo, che riconosce le altre visioni come parti e aspetti della propria totalità, ma non sempre è facile distinguere questo atteggiamento dal pluralismo. Talvolta, l’inclusivismo può assumere una forma chiusa, speculare, enfatizzando la superiorità della propria tradizione rispetto alle altre prospettive “parziali”⁶³, talaltra insiste nell’affermare la presenza della verità e la possibilità di un progresso spirituale in ogni fede⁶⁴. Ci sono dunque diversi tipi di inclusione. Senza poter approfondire qui il tema, che richiederebbe uno sviluppo a sé, mi pare si possa dire che l’inclusivismo gandhiano è capace di schiudersi alla pluralità dei punti vista senza assorbirli in sé ma lasciandoli essere nella loro alterità. Un inclusivismo che si potrebbe definire plurale, pluriprospectivo, tutt’altro che estraneo, del resto, alla tradizione indiana⁶⁵.

⁵⁹ M.K. Gandhi, *All Men are Brothers. Life and Thoughts of Mahatma Gandhi as Told in his Own Words*, a cura di K. Kripalani, Unesco, Lousanne 1969, p. 47. Per approfondire, mi permetto di rinviare a E. Colagrossi, *Etica e metafisica nel pensiero di Gandhi*, in «Giornale di Metafisica», 1 (2020), pp. 148-160.

⁶⁰ «L’India brahmanica – scrive Stefano Piano – non ha mai sostenuto, nè pensato di possedere in modo esclusivo la verità: una simile idea di possesso non s’addice al pensiero brahmanico, che, al contrario, ha sempre considerato la verità come il mistero profondo e insondabile sotteso a tutte le cose, come totalmente “altra” dal divenire. [...] Il simbolo più utilizzato per indicare la verità, di conseguenza, non è la piena luce del giorno, bensì il crepuscolo (*samdhya*) perché non è “né notte, né giorno”, cioè “né questo, né quello”, come dicono già le antiche Upaniṣad» (S. Piano, *Pluralismo o inclusivismo? La risposta dell’India*, in G. Filoramo e F. Remotti [a cura di], *Pluralismo religioso e modelli di convivenza. Atti del Convegno di Torino [20-21 settembre 2006]*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2009, p. 20).

⁶¹ R. Panikkar, *Il dharma dell’induismo: una spiritualità che parla al cuore dell’Occidente*, BUR, Milano 2006, p. 17.

⁶² M.K. Gandhi, *Hinduism*, in «Young India», 06-10-1921, in *CWMG*, vol. 24, p. 371.

⁶³ Questa tendenza è ben espressa nel genere della dossografia, dove sono raccolti una varietà di punti di vista che, salvo importanti eccezioni, sono disposti in ordine gerarchico secondo una scala inclusiva, dalla dottrina filosofica (*darśana*) più vicina a quella più lontana alla verità, destinata ad essere superata (cfr. W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, State University of New York Press, Albany 1988, pp. 349-368).

⁶⁴ J.D. Long, *Hinduism and the Religious Other*, in D. Cheetham, D. Pratt e D. Thomas (a cura di), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford University Press, Oxford 2014, in part. pp. 22 ss.

⁶⁵ Sul tema, si vedano M. Chatterjee, *Gandhi and the Challenge of Religious Diversity. Religious Pluralism Revisited*, Promilla and Co, Bibliophile South Asia, New Delhi, Chicago 2018; Id., *Inter-Religious Communication: A Gandhian Perspective*, Promilla and Co., Bibliophile South Asia, New Delhi, Chicago 2009.

L'esortazione di Gandhi consisteva nel dire che lo hindu doveva essere un migliore hindu, il musulmano un miglior musulmano e così via. Quando si mostrava contrario alle conversioni (per quanto le rispettasse) perché le considerava come alienazioni, intendeva dire che in ogni confessione religiosa c'è un nocciolo di religione, una religione esistenziale che poteva essere veicolo adeguato della Verità. La conversione che esigeva era semmai quella del cuore e ad ognuno chiedeva di approfondire il proprio *dharma*, e se necessario, integrandolo:

Ci sono molte religioni, ma la religione è una sola. Dovresti seguire quell'unica religione. [...] Dovresti assorbire il meglio che c'è in ciascuno senza ostacolare la tua scelta e dar forma alla tua religione⁶⁶.

In questo senso Gandhi rimase nel *dharma* hindu e non ebbe scrupoli a viverlo da cristiano, da buddhista, da musulmano. La sua visione non corrisponde affatto a un sincretismo ingenuo, è piuttosto una visione olistica, dove l'attenzione alle altre religioni fornisce un motivo di rinnovata attenzione alla propria religione, in un processo sempre aperto quale quello del dialogo, come esemplarmente documentano le seguenti parole di Gandhi, che possono valere come conclusione:

Prendi in considerazione se accettare la posizione della tolleranza reciproca o dell'uguaglianza di tutte le religioni. La mia posizione è che tutte le grandi religioni sono fondamentalmente uguali. Dobbiamo avere l'innato rispetto per le altre religioni come lo abbiamo per la nostra. Intendiamoci, non tolleranza reciproca, ma uguale rispetto⁶⁷.

Bibliografia

- Abū al-Faḍl, *'Ain-I-Ākbari of Abul Fazl-I-'Āllami*, a cura di H.S. Jarrett, vol. III, Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1894.
- A. Ahmad, in *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Clarendon Press, Oxford 1969, cap. VI, «Akbar: Heretic or Apostate?», pp. 167-181.
- F.R. Allchin e K.R. Norman, *Guide to the Asokan inscriptions*, in «South Asian Studies», 1 (1985), pp. 43-50.
- R. Ambler, *Gandhi's Concept of Truth*, in J. Hick e L.C. Hempel (a cura di), *Gandhi's Significance for Today*, Palgrave Macmillan, New York 1989, pp. 90-108.
- F. Altheim e R. Stiehl, *The Aramaic Version of the Kandahar Bilingual Inscription of Aśoka*, in «East and West», 9,3 (1958), pp. 192-198.
- M. Athar Ali, *Translations of Sanskrit Works at Akbar's Court*, in «Social Scientist», XX, 9/10 (1992), pp. 38-45.
- A. Azfar Moin, *Millennial Sovereignty, Total Religion, and Total Politics*, in «History and Theory», 56, 1 (2017), pp. 89-97.
- Badā'ūnī, *Muntakhab At Tawarikh*, a cura di G.S.A. Ranking, vol. II, Atlantic Publishers & Distributions, New Delhi 1990.
- R. Bhargava, *Political Responses to Religious Diversity in Ancient and Modern India*, in «Studies in Indian Politics», 1, 1 (2013), pp. 21-41.
- J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka: Traduites et commentées*, Les Belles Lettres, Paris 1950.
- M. Boyce e F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, E.J. Brill, Leiden et. al. 1991.
- G. Casadio, *Historicizing and Translating Religion*, in *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, a cura di M. Stausberg, S. Engler, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 33-51.
- T. Chand, *History of the Freedom Movement*, 4 voll., Government of India, Ministry of Information and Broadcasting, Publications Division, New Delhi 1961-1972.

⁶⁶ M.K. Gandhi, *Discussion with Negro Soldiers*, in «Harijan», 24-02-1946, in CWMG, vol. 89, p. 281.

⁶⁷ Id., *Discussion with C.F. Andrews*, in «Harijan», 28-11-1936, in CWMG, vol. 70, p. 60.

- S. Chandra, *Akbar's Concept of Sulh-Kul, Tulsi's Concept of Maryada and Dadu's Concept of Nipakh: A Comparative Study*, in «Social Scientist», 20, 9/10 (1992), pp. 31-37.
- S. Chandra, *Jizya and the State in India during the Seventeenth Century*, in *India's Islamic traditions, 711-1750*, a cura di R.M. Eaton, Oxford University Press, New Delhi 2003, pp. 133-149.
- M. Chatterjee, *Inter-Religious Communication: A Gandhian Perspective*, Promilla and Co., Bibliophile South Asia, New Delhi, Chicago 2009.
- M. Chatterjee, *Gandhi and the Challenge of Religious Diversity. Religious Pluralism Revisited*, Promilla and Co, Bibliophile South Asia, New Delhi, Chicago 2018.
- E. Colagrossi, *Etica e metafisica nel pensiero di Gandhi*, in «Giornale di Metafisica», 1 (2020), pp. 148-160.
- A.S. Comba, *I diritti dell'uomo in dialogo con hinduismo e buddhismo*, in P. Andrea (a cura di), *Le religioni e la sfida del pluralismo, Alla ricerca di orizzonti comuni*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2009, pp. 241-277.
- H. Didier, *Muslim Heterodoxy, Persian Murtaddun and Jesuit Missionaries at the Court of King Akbar (1580–1605)*, in «The Heythrop Journal», XLIX (2008), pp. 898-939.
- P.H.L. Eggermont, *The Chronology of the Reign of Asoka Moriya. A Comparison of the Asoka Inscriptions and the Data of the Tradition*, Brill, Leiden 1956.
- P.H.L. Eggermont, *New Notes on Asoka and His Successors*, in «Persica», 2 (1965-1966), pp. 27-70.
- A. Eraly, *Il trono dei Moghul. La saga dei grandi imperatori dell'India*, trad. it. di M.E. Morin, il Saggiatore, Milano 2013.
- C. Gallavotti, *The Greek Version of the Kandahar Bilingual Inscription of Asoka*, in «East and West», 10,3 (1959), pp. 185-191.
- M.K. Gandhi, *Discourses on the Gita*, trad. ing., Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1960.
- M.K. Gandhi, *All Men are Brothers. Life and Thoughts of Mahatma Gandhi as Told in his Own Words*, a cura di K. Kripalani, Unesco, Lousanne 1969.
- M.K. Gandhi, *The Story of My Experiments with Truth. An Autobiography of Mahatma Gandhi*, a cura di V. Jain, Mittal Publishing, New Delhi 2013.
- E. Ghodrattollahi, *Akbar, the Doctrine of Solh-i-Koll and Hindu Muslim Relations*, in «Journal of Religious Thought: A Quarterly of Shiraz University» 21 (2007), pp. 3-24.
- W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, State University of New York Press, Albany 1988.
- A. Hildebeitel, *Dharma: its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford university press, Oxford 2011.
- E. Hultzsch, *Corpus Inscriptionum Indicarum. Inscriptions of Asoka*, Clarendon Press, Oxford 1925.
- S. Khetry, *The Old Persian Traits in Asokan Inscriptions*, in «Proceedings of the Indian History Congress», 66 (2005-2006), pp. 85-93.
- E. Lamotte, *History of Indian Buddhism: from the Origins to the Śaka Era*, trad. ing. di S. Webb-Boin, Institut orientaliste, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1988.
- J.D. Long, *Hinduism and the Religious Other*, in D. Cheetham, D. Pratt and D. Thomas (eds), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 37-63.
- A. Majid, *Ideology and Personal Grievances: Badauni's Career at Akbar's Court*, in «Proceedings of the Indian History Congress», 72, I (2011), pp. 346-352.
- F. Maniscalco, *A New Interpretation of the Edicts of Asoka from Kandahar*, in «Annali di Ca' Foscari. Serie orientale», 54 (2018), pp. 239-263.
- Y. Martini, *Akbar e i Gesuiti. Missionari cristiani alla corte del Gran Moghul*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.
- S. Mayaram (a cura di), *Philosophy as Samvada and Svaraj: Dialogical Meditations on Daya Krishna and Ramchandra Gandhi*, Sage, New Delhi 2014.

- G. Milanetti, *Religione e religioni alla corte di Akbar*, in *Akbar: il grande imperatore dell'India*, a cura di G.C. Calza, Skira, Milano 2012, pp. 53-59.
- G. Milanetti, *Governing the Body and the State: Akbar's Vegetarianism Through the Lenses of Coeval Literary Sources*, in *A World of Nourishment Reflections on Food in Indian Culture*, a cura di C. Pieruccini e P.M. Rossi, Ledizioni, Milano 2016, pp. 247-258.
- J. Nehru, *The Discovery of India*, Oxford University Press, Delhi et al. 1985.
- N.A. Nikam e R. McKeon, *The Edicts of Asoka*, University of Chicago Press, Chicago, London 1959.
- K.A. Nilakanta Sastri, *Age of the Nandas and Mauryas*, Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- P. Olivelle, *The Semantic History of Dharma. The Middle and Late Vedic Periods*, in «Journal of Indian Philosophy», 32, 5/6 (2004), pp. 491-511.
- R. Panikkar, *I Veda: Mantramañjarī: testi fondamentali della rivelazione vedica*, a cura di M. Carrara Pavan, BUR, Milano 2001.
- R. Panikkar, *Il dharma dell'induismo: una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, BUR, Milano 2006.
- S. Piano, *Hindūismo e religioni: prospettive teologiche*, in P. Andrea (a cura di), *Le religioni e la sfida del pluralismo, Alla ricerca di orizzonti comuni*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2009, pp. 77-101.
- S. Piano, *Pluralismo o inclusivismo? La risposta dell'India*, in G. Filoramo e F. Remotti (a cura di), *Pluralismo religioso e modelli di convivenza. Atti del Convegno di Torino (20-21 settembre 2006)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2009, pp. 17-33.
- M. Piantelli, *Il buddhismo indiano*, in *Buddhismo*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 3-133.
- G. Pugliese Carratelli e L. Levi Dalla Vida, *Un editto bilingue greco-aramaico di Asoka*, IsMeo, Roma 1958.
- G. Pugliese Carratelli, *Gli editti di Asoka*, Adelphi, Milano 2003.
- S.A.A. Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign, with Special Reference to Abu'l Fazl, 1556-1605*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1975.
- S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. 1: *Early Sufism and its History in India to AD 1600*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1978.
- S.A.A. Rizvi, *Dimensions of Sulh-i-Kul (Universal Peace) in Akbar's Reign and the Sufi Theory of Perfect Man*, in *Akbar and His Age*, a cura di I.A. Khan, Northern Book Centre, New Delhi 1999.
- M.R. Sastri, *The Din I Ilahi or the Religion of Akbar*, University of Calcutta, Calcutta 1941.
- A. Scarabel, *Il Sufismo: storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007.
- A. Schimmel, *The Empire of the Great Mughals: History, Art and Culture*, trad. ing. di C. Attwood, Reaktion Books, London 2004.
- F. Scialpi, *The Ethics of Asoka and the Religious Inspiration of the Achaemenids*, in «East and West», 34, 1/3 (1984), pp. 55-74.
- A. Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*, Penguin books, London 2005; trad.it. di G. Rigamonti, *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, Mondadori, Milano 2005.
- D. Shea e A. Troyer (a cura di), *Dabistán, or School of Manners. Translated from the Original Persian*, vol. III, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, Paris 1843.
- V.A. Smith, *The Great Mogul, 1542-1605*, At the Clarendon Press, Oxford 1917.
- V.A. Smith, *The Site and Design of Ibadatkhana or House of Worship*, in «Journal of the Royal Asiatic» (October 1917), pp. 720-724.
- R. Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford university press, London 1961.
- A. Wink, *Akbar*, Oneworld Publications, Oxford 2009.

